



"Brèves remarques sur le 'naturalisme' de Spinoza"

Pierre-François Moreau, Charles Ramond

► To cite this version:

Pierre-François Moreau, Charles Ramond. "Brèves remarques sur le 'naturalisme' de Spinoza". Charles RAMOND. Spinoza -Nature, Naturalisme, Naturation, Presses Universitaires de Bordeaux, pp.7-10, 2011. halshs-00669992

HAL Id: halshs-00669992

<https://shs.hal.science/halshs-00669992>

Submitted on 31 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pierre-François Moreau et Charles Ramond

*Brèves remarques
sur le « naturalisme » de Spinoza*

Les identifiants les plus visibles de la philosophie de Spinoza (le *Deus sive Natura*, le couple « nature naturante / nature naturée », et l'imputation de « naturalisme ») doivent-ils être considérés comme des idées authentiquement spinoziennes, ou comme de « pseudo-idées » ? Sans doute, Spinoza parle bien de *Deus sive Natura*, mais sans jamais reprendre explicitement cette formule à son compte, comme une affirmation ou une proposition ; Dieu, en revanche, n'est réduit chez lui ni à l'ensemble de ce que nous voyons, ni même de ce que nous pensons, étant à considérer bien plus comme la source que comme la somme des pensées. Sans doute, Spinoza reprend les formules « nature naturante » et « nature naturée » ; mais bien loin de créer par là de nouveaux concepts, il use de formules tout à fait communes à l'époque, pour traduire dans le langage des autres certains concepts qui lui sont propres, comme les « attributs » et les « modes » ; si bien que ces deux expressions, loin de conduire directement à la compréhension des thèses spinozistes, ou d'en offrir

un résumé facile, requièrent au contraire, pour être lues en un sens spinoziste, le parcours attentif des raisons du système. Sans doute il a été légitime de qualifier la philosophie spinoziste de « naturalisme » ; mais à condition de ne pas oublier la portée toujours polémique d'une telle imputation, notamment dans la philosophie française de la première moitié du XIX^{ème} siècle. Sans doute il y a bien chez Spinoza un « naturalisme juridique », avec ce que cela peut envelopper de réductionnisme, dans le repli du droit naturel sur la puissance, par exemple dans le *Traité Théologico-Politique* ; mais c'est surtout pour refuser la définition du droit par des prescriptions normatives. Et si l'on trouve bien, chez Spinoza, un naturalisme anthropologique, puisqu'il revient souvent sur l'idée que la nature humaine est toujours et partout « une et la même », c'est pour mieux réfuter l'idée d'une différence de nature entre les nobles et la plèbe, par exemple dans le *Traité Politique*, ou entre les catholiques et les non-catholiques, dans la correspondance avec Burgh. Dans tous les cas, la notion de « naturalisme », bien loin de renvoyer à une fixité ou à un ordre à conserver, est donc un outil de réfutation et de polémique. Finalement, le mot « nature », si présent chez Spinoza et surtout peut-être dans les lectures de Spinoza, loin de nous aider à entendre adéquatement le spinozisme, entretiendrait peut-être, avec le terme de « nature » que nous employons couramment, un simple rapport d'homonymie.

Cette paradoxale interrogation critique, via Spinoza, sur le concept même de « Nature », est commune aux textes rassemblés dans le présent recueil. Pascal SEVERAC souligne d'entrée le refus spinoziste de toute « admiration » (au sens classique d'« étonnement ») devant la nature, car cette « admiration », engendrant la croyance à la finalité, est toujours « l'occasion, pour la fiction de la transcendance, d'être activée ou convoquée » -comme si l'admiration de la nature ne pouvait rester fixée sur la nature, mais devait nécessairement ricocher vers des préoccupations « méta-physiques », dont le spinozisme se veut pourtant l'exact opposé (voire l'antidote). La recherche des causes n'est pas seulement, en l'homme, recherche de la vérité, mais aussi, et le plus souvent, « désir de sens » ; et ces deux recherches sont si souvent et si naturellement superposées, voire confondues, qu'il est particulièrement difficile d'apercevoir qu'elles sont non seulement distinctes, mais opposées dans leurs principes comme dans leurs visées. Spinoza, sur ce point comme sur tant d'autres se

sépare nettement de Descartes, qui valorise l'admiration, tout en en connaissant les excès. Par elle, le « généreux » cartésien peut se rendre « attentif » au souverain bien. Il y a donc place chez Descartes pour un être à « admirer », car « hors du commun », « extra-ordinaire », « au-delà-de-la-nature » (homme ou Dieu) –à tel point qu'on aurait là une assez bonne caractérisation de la doctrine. Rien de tel en revanche chez Spinoza : pas d'admiration, parce que pas « d'empire dans un empire », parce que pas d'« empire », jusques et y compris dans les puissances supérieures du sage ou de l'État démocratique. Épaminondas VAMPOULIS pose à nouveaux frais la difficile question de la hiérarchie et de la composition des « individus », jusqu'à un individu total, dans le système spinoziste de la nature : autant il est facile d'imaginer l'ensemble des choses singulières sous les traits d'un immense individu composé de tous les individus existant, et leur ressemblant d'une certaine manière, autant il est difficile de concevoir une telle analogie : en effet, la « pression des ambiants », qui explique la formation et la relative permanence des individus de rang inférieur ne peut plus valoir pour l'individu total, puisqu'il n'existe pas, par définition, d'autres individus ou choses singulières qui pourraient faire pression, de l'extérieur, sur lui. De fait, si surprenant soit-il, l'ordre général de la nature semble souvent imaginaire aux yeux de Spinoza, et ne peut d'ailleurs que le rester tant qu'on y admet l'idée de « degrés de complexité » (liée à l'illusion onto-théologico-métaphysique des « degrés de réalité »), et tant qu'on y essentialise les notions de « tout » et de « partie ». L'ordre de la nature (ou rapport de mouvement et de repos conservé dans l'univers entier ou individu total) ne pourra cesser d'être imaginaire que lorsqu'on l'aura purgé de toute référence à des règles ou à des constantes transcendantes (ou à un arbitraire divin, comme la conservation de la quantité de mouvement globale de l'univers chez Descartes). Adrien KLAJNMAN, pour traiter de la question de « l'union de l'esprit avec la Nature entière », thème étroitement lié par Spinoza, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, à la « félicité », c'est-à-dire à la destination même de la philosophie, met en évidence le rôle pivot qu'y joue la notion « d'accompagnement ». On connaît l'importance de cette notion dans la théorie spinoziste des affects, puisque l'amour y est défini « une joie qu'*accompagne* l'idée d'une cause extérieure », et la haine « une tristesse qu'*accompagne* l'idée d'une cause extérieure » *<concomitante ideâ causae externae>*

(E III 13 sc) –si bien que, de proche en proche, tous les affects sont définis chez Spinoza par référence à « l’accompagnement ». Mais cette notion, montre Adrien KLAJNMAN, est également bien présente dans la théorie spinoziste de l’union de l’esprit avec la nature entière, puisque, dans un nœud complexe, cette union « est impliquée *dans* la connaissance *avant* d’en constituer un *objet* ». On ne peut séparer, chez Spinoza, l’idée d’une loi et « l’idée *concomitante* » d’une propriété. De ce fait il y a place, parmi les différents modes de connaissance, pour une « formation des idées par concomitance » à côté de la formation des idées par leurs causes. La question est de savoir si la « félicité » vient de l’*union* avec la nature entière, ou de la *connaissance* de cette union. La première thèse serait plutôt celle du *Court Traité*, la seconde plutôt celle du *Traité de la Réforme de l’Entendement*. La conciliation se fait par référence à un « effort » qui se découvre être aussi bien celui de la nature qu’une forme de « persévérance de l’entendement » enveloppée dans la connaissance même de cette persévérance. Ohad NACHTOMY examine la question de l’opérativité propre de la nature chez Spinoza : n’est-il pas contradictoire de vouloir conjuguer « nécessité » et « activité » ? Et une nature conçue comme rationnelle et nécessaire ne devrait-elle pas être décrite plutôt en termes d’« effets » ou de « conséquences » qu’en termes d’« actes » ? Le problème serait insoluble chez Descartes, où la matière est entièrement inerte. Mais le mécanisme de Spinoza laisse place à un « effort » des choses singulières « pour persévérer dans l’être », qui rend concevable, au sein du mécanisme universel, une « activité » dont l’image aurait pu être proposée par Spinoza dans son exemple fameux de la genèse d’une sphère par rotation d’un demi-cercle autour de son axe. Évelyne GUILLEMEAU aborde l’analyse du célèbre couple conceptuel « nature naturante / nature naturée » du point de vue des naturalismes contemporains. Il s’agit de savoir si le doublet spinoziste peut ou non être inclus, voire revendiqué, dans les « retours » actuels du naturalisme, ou si au contraire il permet d’y dessiner de nouvelles frontières. D’abord, malgré la reprise du vocabulaire scolastique, le doublet « nature naturante / nature naturée » est pour Spinoza une manière d’échapper entièrement à la transcendance, et donc à la métaphysique (la verticalité y disparaît dans le parallélisme). À la différence de Descartes et de Leibniz, Spinoza ne rend pas nécessaire la subordination des principes explicatifs de la connaissance

scientifique à des principes métaphysiques, transcendants, ou premiers : tel serait le sens du repli de la « nature naturante » sur la « nature naturée », qui permettrait d'éviter aussi bien le dualisme interactionniste (cartésien) que le réductionnisme physicaliste (ce qui expliquerait dans une certaine mesure l'intérêt que peut porter aujourd'hui à Spinoza, entre bien d'autres, un auteur comme Hilary Putnam). Charles RAMOND aborde enfin le doublet « nature naturante / nature naturée » par le biais d'une analyse relevant à la fois de la philologie et de la méthode du « langage ordinaire ». Bien des énigmes restent posées par ce célèbre couple de concepts, à l'image du caractère souvent énigmatique de la philosophie de Spinoza. La plus étonnante d'entre elles est l'absence, en latin comme en français, d'un infinitif *naturer dont « naturante » et « naturée » seraient les participes. On peut y voir une bizarrerie de nos discours ou de nos langues. Mais on peut y voir aussi –et c'est la lecture ici proposée– l'indice d'une difficulté profonde et paradoxale à définir, caractériser, voire simplement à nommer, faute de pouvoir s'en faire la moindre idée, l'activité ou opérativité propres à la nature (la *naturation ?) au moment même où, au XVIIe siècle, se constitue le programme mécaniste et naturaliste de la modernité et où les sciences de la nature prennent leur essor. De ce point de vue, le spinozisme comme philosophie de la nature aurait offert, avec les mots de la vieille scolastique, les nouvelles conceptions du monde moderne, dans l'appui réciproque que s'y donnent la quête du vrai et l'indifférence au sens.
